52e ANNEE (7e Série) N° 21 22 MAI 1952

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

CHRONIQUE DE THEOLOGIE

SOMMAIRE

I. — Révélation, Dogme, Théologie. — 1. *Evolution du dogme* (2e Semaine théologique de Rome, 1951). — 2. A. Béa, *Il progresso nell'interpretazione della Sacra Scrittura* ; C. Spicq, *L'Avènement de la théologie biblique*. — 3. J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze, théologien.*

II. — Dieu, Création, Origines. — 4. F. Cayré, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*. — 5. J. Racette, *L'argument eudémonologique*. — 6. Fr. Valentin Breton, *La Trinité*, Histoire, Doctrine, Piété. — 7. J. Daniélou, *Les anges et leur mission*. — 8. Guy Picard, *Le Polygénisme*. — 9. M. Labourdette, *Le péché originel et les origines de l'homme*.

(A suivre : *Christologie*).

I. — REVELATION, DOGME, THEOLOGIE

1. — Nous ouvrons cette Chronique en résumant les considérations émises sur le développement du dogme par quelques professeurs des Universités romaines au cours de la seconde « Semaine théologique » (1951) [1]. Les divers aspects du problème ont été relevés par le R. P. Flick, S. J. (*Il problema dello sviluppo del dogma nella teologia contemporanea*) : la révélation achevée à la fin des temps apostoliques ; les tendances qui s'affrontent pour expliquer le développement du dogme ; la controverse sur la définibilité des conclusions dogmatiques ; l'existence d'un lien logique entre la vérité révélée et ses développements ultérieurs ; les thèses opposées d'un développement purement intellectuel et d'un développement essentiellement vital (voir nos articles, 1949, p. 322 ; 1951, p. 332 ; la distinction apportée, dans les formules dogmatiques elles-mêmes, entre l'élément absolu et immuable et l'élément relatif et contingent, une conception excédant dans le sens relatif pouvant aboutir à ce que l'encyclique *Humani generis* appelle « la théologie nouvelle ».

La révélation est-elle achevée à la mort des apôtres ? (*Rivelazione compitua con la morte degli Apostoli*) ; telle est la question, d'importance primordiale, à laquelle le R. P. Spiazzi, O. P., à l'aide d'une documentation impressionnante, apporte une réponse nette et sans réplique. D'ailleurs les conciles de Trente et du Vatican sont très affirmatifs sur ce point et les condamnations portées par le décret *Lamentabili* (prop. 20, 21) ne laissent aucun doute. Toutefois, le théologien dominicain fait observer dans une note (p. 55) qu'à l'expression révélation « close » à la mort du dernier des apôtres, il est préférable de substituer celle de révélation « *complète* ou *achevée* » ; « la Révélation, objectivement complète, et précisément parce qu'objectivement complète, demeure ouverte au progrès de la pensée chrétienne sous l'influence du don de Sagesse, des vertus intellectuelles et de tous les autres moyens qui peuvent concourir dans les âmes à un tel développement » (p. 55). Cette remarque serait-elle de nature à concilier la thèse traditionnelle avec une observation fondée d'E. Amann dans *Testament* (*Nouveau*) du *D.T.C.*, t. xv, col. 193 ?

L'immutabilité du dogme et des formules dogmatiques (*Immutabilità del dogma e delle formole dogmatiche*) est un sujet délicat qu'il était échu au R. P. Rambaldi d'exposer. La difficulté véritable réside surtout dans les formules qui impliquent un jugement d'ordre philosophique. Est-il possible d'admettre que les formules puissent varier et s'assimiler les concepts de philosophies nouvelles ? Avec Pie XII, l'auteur affirme que l'Eglise n'est liée à aucun système philosophique. Si elle consacre, pour exprimer sa croyance, quelque notion philosophique, ce n'est pas parce que cette notion est aristotélicienne ou augustinienne ou platonicienne ou thomiste. Assisté divinement par l'Esprit-Saint, le magistère infaillible prend la vérité là où elle se trouve parmi les notions au moyen desquelles la raison humaine est capable d'atteindre la vérité. Si une formule accueille une notion philosophique dans la présentation d'un dogme, c'est parce que cette notion philosophique lui apparaît renfermant la vérité. Ainsi la correspondance des formules dogmatiques et de la doctrine catholique avec les concepts d'une philosophie déterminée n'est pas chose artificielle créée par ordre de l'autorité ; mais elle préexiste à toute intervention du magistère.

Le R. P. Bea, S. J., traite avec sa maîtrise habituelle du progrès dans l'interprétation de la Sainte Ecriture (*Il progresso nell'interpretazione della Sacra Scrittura*). Nous y reviendrons plus loin, en parlant de « théologie biblique ».

Le sens chrétien et le progrès du dogme (*Il senso*

[1] Texte publié dans *Gregorianum*, 1952, fasc. 1. — Sur les huit conférences données, une n'a pas encore été publiée, celle du P. E. Dhanis, *de revelatione explicita et implicita* ; elle le sera ultérieurement. Quatre autres leçons d'information avaient été données : S. Doimi, O.F.M. Conv. *De modo quo theologia laicis doceatur* ; S. Garofalo, *De methodo qua S. Scriptura in Seminariis doceatur* ; C. Colombo, *De modo explicandi historiam dogmatum in theologia* ; E. Kirschbaum, *De consequentiis theologicis investigationis archeologiæ sub basilica Vaticana institutæ*. — Les sept leçons résumées ici ont été données en italien.

cristiano e il progresso del dogma) est un sujet qui sort quelque peu des sentiers battus. Le R. P. Balic, O. F. M., en marque les points saillants. On notera tout d'abord le soin avec lequel l'auteur distingue le sens chrétien ou sens de la foi, du sentiment chrétien, de saveur moderniste. Ce sens de la foi peut être d'un grand secours dans le développement du dogme : les définitions récentes, Immaculée Conception et Assomption, en sont un témoignage incontestable. Et c'est dans ce sens chrétien que se réalise l'union organique de l'Eglise enseignante et de l'Eglise enseignée. La bulle *Munificentissimus Deus* est le triomphe du sens chrétien : elle rappelle elle-même que la vérité de l'Assomption est « ancrée profondément dans l'âme des fidèles », *christifidelium animis penitus est insita.* « Dans cette Epouse mystique (l'Eglise), l'Esprit-Saint, son époux, par un instinct, une touche, une motion spéciale, conduit pasteurs et fidèles vers la vérité tout entière, vers la connaissance de toute la vérité » (p. 134). A ce sujet, le P. B. note expressément la position concordante de Billot (*De virt. inf.*, Rome, 1905, p. 181).

La Tradition divino-apostolique est le point de départ de la doctrine chrétienne. C'est vers elle que doit se tourner constamment le théologien : « Les théologiens doivent revenir sans cesse aux sources de la révélation divine ; c'est leur rôle d'indiquer de quelle manière les vérités enseignées par le magistère vivant se trouvent explicitement ou implicitement dans les Ecritures ou la Tradition » (*Humani generis*). Le P. Filograssi a condensé ses travaux antérieurs dans l'étude intitulée *Tradizione Divina Apostolica e Magistero della Chiesa.* Après avoir précisé le concept catholique de Tradition et, en général la relation entre Tradition et Magistère, il expose le rôle du Magistère dans l'interprétation des documents : s'inspirant de l'encyclique *Humani generis*, il trace au théologien quatre règles essentielles : 1° Il faut que le théologien revienne aux sources de la Révélation, Ecriture et Tradition ; 2° la théologie positive ne saurait être considérée comme une science purement historique ; 3° l'authentique interprétation des documents est l'œuvre du magistère et non des fidèles, ni même des théologiens ; 4° le point de départ de cette interprétation est l'enseignement même du magistère pour examiner à sa lumière les témoignages du passé.

Une dernière étude, fort délicate et d'une opportunité incontestable, a été confiée au R. P. Ch. Boyer : « Relation entre le progrès philosophique, théologique, dogmatique » (*Relazione tra il progresso filosofico, teologico, dogmatico*). Que cette relation existe, impossible de le nier. Et B. en donne des exemples typiques : l'Immaculée-Conception, dont la définition ne fut possible qu'en dépassant un stade théologique où l'enseignement des docteurs s'était enlisé dans une interprétation trop étroite de l'universalité de la transmission du péché originel et de la Rédemption ; le dogme de la consubstantialité des Personnes n'a pu être formulé en termes précis, aux conciles de Tolède et de Florence, qu'après une longue élaboration, par les Pères grecs, S. Augustin et enfin S. Thomas des notions philosophiques de substance et de relation ; les définitions d'Ephèse et de Chalcédoine fixant la foi en deux natures unies dans l'unique personne du Verbe ont provoqué chez les théologiens et les philosophes de fructueux travaux sur les rapports de la nature et de la personne.

Ces influences ne sont pas fortuites ; elles procèdent de la nature même des choses. Si l'on considère la nature du dogme, celle de la théologie, celle de la philosophie, on constatera que ces influences réciproques ne peuvent pas ne pas exister, et même c'est dans la convergence de ces influences que se trouve la raison intime du développement dogmagtique.

De la belle étude du P. Boyer, détachons une page qui nous apparaît comme un complément nuancé à l'étude précédente sur l'immutabilité du dogme et des formules dogmatiques. Après avoir indiqué brièvement comment le progrès dogmatique et théologique concourt au progrès philosophique, l'auteur ajoute :

> L'apport de la philosophie en faveur du travail théologique n'est pas moins certain. Avant tout, les controverses philosophiques mettent en lumière des problèmes nouveaux devant lesquels le théologien ne peut demeurer indifférent. Il ne peut les confronter aux vérités révélées sans découvrir quelque aspect nouveau ou tout au moins sans sentir la nécessité d'une précision nouvelle. Quand les Pères rencontrèrent les textes où Platon parle de la production des choses ἐξ οὐκ ὄντων, il fut nécessaire de déterminer si la création enseignée par la Bible signifiait seulement, comme peut-être chez Platon, la production du monde à partir d'une matière informe, mais éternelle et incréée, ou bien une production à partir du rien absolu.
>
> Avec Pierre Olivi, il s'agissait de la relation de l'âme humaine avec son corps, et les subtiles argumentations du pieux franciscain rendirent nécessaire l'affirmation d'une union immédiate de l'âme intellective avec le corps humain. De même, contre Pomponazzi, le Ve concile du Latran dut affirmer la nature spirituelle de l'âme et son immortalité.
>
> Au XIXe siècle, le problème philosophique des rapports de la philosophie et de la foi ont provoqué, de la part de Pie IX et du concile du Vatican, la déclaration explicite de l'existence des mystères et des limites de la raison humaine à leur égard.
>
> Plus récemment, personne ne peut nier que les problèmes des relations entre le naturel et le surnaturel n'aient été mis en vive lumière par la philosophie blondélienne, spécialement par *l'Action* de 1893. Le même Blondel a beaucoup appris dans les discussions par lui suscitées, ainsi qu'on l'a vu dans sa dernière trilogie. Les théologiens ont été incités à examiner de plus près les positions traditionnelles, et cet examen n'est pas encore terminé, puisque très diverses sont encore les voies où l'on se dirige ; toutefois certains points sont définitivement fixés, soit par l'encyclique *Pascendi*, soit par *Humani generis* et nous savons que le naturel aurait très bien pu exister sans le surnaturel, lequel demeure ainsi un don vraiment gratuit (p. 178).

Mais il est encore un point où la philosophie rend service à la théologie ; c'est dans l'élaboration des concepts qui leur sont communs et permettent d'exposer la vérité révélée sans qu'on puisse lui opposer d'impossibilité. Le P. B. en donne des exemples, empruntés à la théologie trinitaire ou christologique. Exemples classiques. Mais reste une question qui demande grande attention. Le concept philosophique employé par la théologie doit, certes, être en quelque façon « purifié » pour être adapté à sa signification dogmatique : quel sera l'auteur de cette « purification » nécessaire ? Sans hésitation, l'auteur répond : ce sera *le philosophe*

sous l'influence du théologien ; c'est une œuvre philosophique accomplie avec l'aide de la lumière théologique.

Ainsi donc — et c'est la conclusion générale de l'étude — les influences réciproques du dogme, de la théologie et de la philosophie « expliquent la vigilance avec laquelle l'Eglise s'efforce de maintenir la valeur réelle de la raison humaine, ne permettant pas qu'on lui substitue la foi, mais affirmant son aptitude à des certitudes plus hautes. L'Eglise défend la raison, parce que c'est sur la raison, ou mieux sur l'intelligence que la foi prend racine et, avec elle, un des plus nobles dons de l'Esprit-Saint, le don de l'intelligence » (p. 181).

2. — Parmi les progrès récents accusant une meilleure connaissance de la Révélation, il faut signaler celui qui s'affirme dans la « théologie biblique ».

La théologie biblique actuelle est l'aboutissement d'un courant qui s'origine aux premiers âges du christianisme. C'est la thèse soutenue dans l'étude du R. P. Bea, que nous avons signalée plus haut. A la première époque patristique, où les vérités révélées n'étaient pas encore codifiées en un système doctrinal, la défense du christianisme était cantonnée le plus souvent dans le champ biblique. La lutte contre les Juifs obligeait les apologistes à insister sur la lettre de l'Ancien Testament, afin de leur montrer que de la lettre il fallait dégager le sens spirituel, c'est-à-dire la doctrine et la loi du Nouveau Testament. Aux gnostiques du type de Marcion et plus tard de Mani, l'interprétation spirituelle de l'A. T. entravait la tentation d'opposer le dieu de l'A. T. au dieu du N. T. Aux païens enfin, qui accusaient le christianisme d'immoralité, il fallait opposer une interprétation allégorique et symbolique. De là, cet allégorisme dont Origène fut à Alexandrie le représentant génial. Mais l'interprétation allégorique est stérile pour le dogme. Les grands défenseurs de l'orthodoxie trinitaire s'attachèrent donc plutôt à la lettre, et ce fut le grand mérite de l'école d'Antioche de revendiquer l'importance du sens littéral. Dans ces premiers siècles, il fut en réalité impossible de trouver le juste milieu entre les deux exégèses. Origène, en particulier, outrepassa la mesure dans le sens de l'allégorisme. Ce serait une erreur souverainement funeste de reprendre aujourd'hui l'exégèse spirituelle des Alexandrins, en la présentant comme l'unique clef ouvrant la source de vérité renfermée et cachée dans les livres de l'A. T.

L'allégorisme conserva la prédominance chez les exégètes chrétiens jusqu'à la fin du XIIe siècle, époque à laquelle on commence à manifester plus d'intérêt au sens littéral. S. Thomas marque nettement ses préférences : « la signification première, dit-il, celle par laquelle les mots employés expriment les choses, répond au sens historique ou littéral ; la signification seconde, par laquelle les choses exprimées par les mots signifient elles-mêmes de nouveau d'autres choses, est appelée sens spirituel, *lequel suppose le premier et se fonde sur lui* » (Ia, q. 1, a. 10). Ainsi l'exégèse scolastique est devenue littérale, mais combien encore imparfaite en comparaison de l'exégèse de nos auteurs contemporains ! Aux exégètes du XIIIe siècle. même à S. Albert et à S. Thomas, manquent encore et la possibilité de recourir aux textes originaux et la connaissance des langues orientales et un texte critique de la Vulgate. Et, de plus, nos théologiens médiévaux s'attachent à l'explication des seuls livres doctrinaux ; leur interprétation prend souvent une forme trop didactique, pleinement scolastique, risquant d'introduire dans le texte biblique des éléments que l'auteur inspiré n'avait pas voulu exprimer. On ne saurait néanmoins jamais assez admirer la richesse des commentaires du Moyen Age qui marquent un tournant décisif dans l'histoire de l'exégèse.

Aux XVIe et XVIIe siècles, le concile de Trente donne une impulsion nouvelle à l'exégèse qui, depuis Nicolas de Lyre, était redevenue pour ainsi dire inexistante. Deux préoccupations : recherche des trésors doctrinaux de l'Ecriture, et, dans les questions doctrinales, fidélité à l'interprétation de l'Eglise. La découverte des manuscrits grecs et la fidélité de la Vulgate, déclarée « authentique », au texte original posent des problèmes nouveaux. Le progrès de l'exégèse, en cette période, se résume en deux mots : un contact plus étroit avec le texte original et, par suite, une possibilité plus grande d'atteindre le sens littéral, c'est-à-dire l'idée voulue et exprimée par l'auteur sacré.

L'époque contemporaine a bénéficié des progrès réalisés dans l'étude des langues orientales, dans une meilleure connaissance de l'histoire et des littératures anciennes. Les découvertes archéologiques ont mis au jour un immense matériel permettant de reconstruire en grande partie l'histoire culturelle et politique des peuples voisins du peuple d'Israël. L'idée de l'évolution, la recherche psychologique, une vive nostalgie des valeurs spirituelles, le désir de trouver un point d'appui solide permettent de résister aux envahissements du matérialisme, la nécessité de faire contrepoids aux exégèses non catholiques, tout cela provoqua chez nos savants la volonté de réaliser, dans l'interprétation des Livres Saints, le progrès qui s'imposait. Ce progrès, les encycliques de Léon XIII, de Benoît XV, de Pie XII en ont tracé la voie. Il est facile, d'ailleurs, d'en préciser les caractères. Tout d'abord, le *littéralisme :* cette conquête de la scolastique est conservée, mais accentuée par une meilleure *connaissance des langues*, par un attachement plus grand au *texte original*. L'authenticité de la Vulgate n'est plus une barrière : le recours aux textes originaux vient renforcer l'autorité juridique. La *critique textuelle* est faite aujourd'hui selon des règles qui, au dire de Pie XII lui-même, « en font un instrument, apte à propager la parole divine en une forme plus exacte et plus pure ». Par-dessus tout, on s'efforce de déterminer *l'intention* de l'auteur inspiré, car c'est là que se trouve le sens littéral qu'il a voulu exprimer. Ces moyens, qui ne datent pas d'aujourd'hui, certes, mais qui sont employés de nos jours d'une manière plus rigoureuse et plus experte, ont fait progresser l'exégèse et lui font découvrir, avec une certitude plus grande, la *doctrine* contenue dans l'Ecriture. C'est ainsi qu'on est arrivé *à la théologie biblique* intimement associée à l'exégèse.

Ce qu'est la théologie biblique, aboutissement du progrès dans l'exégèse des Livres Saints, le R. P. Spicq — auquel plus d'une fois s'est référé le P. Bea — l'expose dans un savant article : L'Avè-

nement de la théologie biblique [2]. Est-il possible de concevoir une théologie biblique ? Toute théologie a son fondement dans la Bible : comment pourrait-on concevoir une théologie biblique autonome ?

Le P. Bea terminait son étude par ces mots significatifs : Il ne s'agit pas de proposer simplement les arguments scripturaires pour les divers dogmes de la foi ; il s'agit « d'une présentation systématique de l'origine, du développement, du perfectionnement gradué des diverses doctrines religieuses dans les stades successifs de la révélation ». C'est ainsi qu'on parvient à une considération unitaire et compréhensive des dogmes révélés, considération excellemment apte à montrer l'unité organique du dogme catholique : la théologie biblique retire les vérités d'un isolement auquel leur considération particulière les condamne trop souvent, pour les insérer dans un système homogène, non pas artificiellement créé, mais voulu de Dieu (p. 102).

Le dominicain rencontre ici le jésuite :

C'est (au théologien biblique), écrit le P. Spicq, qu'il appartient de mettre en lumière ce donné (de l'Ecriture) et de l'organiser en un corps de doctrine, à en saisir la réalité dans son intégrité ; le développement de ses virtualités appartenant au théologien spéculatif. Mais l'on voit bien ainsi que théologie spéculative et théologie biblique ne sont, ne doivent être que les parties intégrantes d'un même tout spécifique. L'une et l'autre sont de la vraie, de l'authentique théologie, exerçant des fonctions différenciées. L'une comprend la révélation à l'aide de la philosophie rationnelle ; l'autre dans les documents sacrés eux-mêmes ; la première se sert avant tout de la métaphysique et de la logique, l'autre de la philologie et de l'histoire...; mais leur inspiration et leur méthode sont identiques, puisque c'est à la lumière de la foi que le théologien comprend, soit le texte inspiré, soit la proposition du magistère (p. 571).

La conclusion s'impose : « Ainsi comprise comme explication croyante, scientifique et systématique du Donné révélé, la *théologie biblique* est possible ; elle est nécessaire... L'objet de cette théologie, ce ne sont ni les mots, ni même la pensée des écrivains inspirés, mais la *réalité* même dont ils témoignent... Le théologien scrute le mystère divin dans son expression biblique : il discerne, par exemple, en tel thème toutes ses composantes, dont il précise l'agencement et le développement : il met en valeur ses multiples aspects, ses attaches avec d'autres thèmes et, à l'aide mais au-delà des énoncés, donne au croyant la possibilité d'atteindre l'objet divin lui-même » (p. 573) [3].

3. — On ne s'étonnera pas de trouver, à cet endroit de notre chronique, mention de l'étude de M. J. Plagnieux, professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, sur **Saint Grégoire de Nazianze, théologien** [4]. Il ne s'agit pas, en effet, d'étudier la doctrine de S. Grégoire et sa position en face des hérésies du IVe siècle, et très particulièrement des hérésies trinitaires. Le travail a été fait, il y a cent ans, par le card. Hergenrœther et repris, sur plus d'un point, par d'autres excellents auteurs. Le but de M. P. est différent et justifie la place donnée ici à son travail : il s'agit d'établir la pensée de S. Grégoire sur la théologie et sur ce que doit être le théologien. C'est si l'on veut, une application concrète des idées qui précèdent au cas particulier d'un auteur de premier ordre de l'âge d'or de la patristique.

Le plan de l'étude a été tracé par Grégoire lui-même :

Ce que doit être le théologien, quelles qualités il doit avoir, devant qui on peut discuter et quand, sur quoi et dans quelle mesure : dans la réponse que donne S. Grégoire à ces questions nous avons trouvé la matière des chapitres centraux de notre travail : les qualités du théologien (ch. III) et de son auditoire (ch. IV), l'objet de la théologie (ch. V) et son esprit (ch. VI). Il a suffi d'y rattacher certains aspects très importants, quoique moins explicitement formulés par S. Grégoire : sources de la théologie (ch. II), rapports entre la foi et la raison (ch. VII), pour avoir la charpente du sujet. Le *status quæstionis*, à la fois historique et doctrinal (ch. I : *hellénisme et christianisme*) et l'étude complémentaire sur le rayonnement de S. Grégoire (ch. VIII) nous ont permis enfin d'utiliser fructueusement les recherches entreprises d'abord pour un travail plus vaste (p. 4).

Pour bien comprendre l'attitude théologique de Grégoire, il convient de se reporter à ce IVe siècle, où, sous l'influence de la philosophie grecque, les erreurs s'infiltraient et pullulaient dans l'enseignement chrétien. Eunomius, en particulier, avait réduit la théologie à n'être qu'une « technologie » du divin : nos mystères les plus sacrés risquaient de devenir un amusement de l'esprit. Pour réfuter l'erreur, Grégoire n'entend pas renoncer à la philosophie hellénique ; mais, s'il en accepte souvent le mode d'argumentation, ce n'est pas pour y asservir sa croyance : la première source de sa foi restera toujours l'Ecriture. Même quand Grégoire s'adonne à une spéculation purement rationnelle, on sent que l'origine sacrée de notre science de Dieu en est toujours le thème sous-jacent. Sa théologie ne se sépare donc pas de la source unique, la parole de Dieu ; « sa force et le secret de sa fraîcheur est d'être une théologie « fontale » et de se distinguer à peine de l'Ecriture ». L'horreur du verbalisme lui fait chercher dans l'Ecriture le réel, c'est-à-dire le sens littéral qui en est la base, et le sens spirituel qui en est l'affirmation suprême. Pour ne rien perdre des réalités spirituelles de l'Ecriture, Grégoire recourt d'abord aux lumières de sa foi ; mais pour garder à son exégèse la sobriété qui en fait la valeur scientifique, il aime à se fonder sur le « sens commun », dont la forme chrétienne est la Tradition. La Tradition est fidélité aux origines, mais fidélité qui admet un progrès continu « dans la perception, la présentation et la formulation de la vérité ». Pour lui se pose déjà le problème des formules dogmatiques. Certes, il a conscience de l'importance de ces formules, surtout de celles qui ont été solennellement sanctionnées ; pour lui, le dogme est ainsi définitivement fixé par l'autorité de l'Eglise ; mais on sait aussi sa bienveillance et sa condescendance à l'é-

[2] Article publié dans la *Revue des Sciences phil. et théol.*, oct. 1951, p. 561-574.

[3] On peut regretter qu'un auteur, en général averti, ait vivement — et injustement — attaqué les exégètes catholiques qui refusent d'appliquer le texte de l'Ecclésiaste, « *Nul ne sait s'il est digne d'amour ou de haine* » à la présence de la grâce sanctifiante dans l'âme. Voir *Ami*, 1951, p. 688. Même et surtout en théologie, le sens littéral garde ses droits.

[4] Jean Plagnieux, professeur à la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg. *Saint Grégoire de Nazianze, théologien*. In-8 de XVI-472 p., 1800 fr. Editions franciscaines, 9, rue Marie-Rose, Paris-14e.

gard des divergences verbales : on en a le témoignage frappant dans la confrontation de la terminologie trinitaire des Latins et des Grecs, et même, chez les Grecs, dans la souplesse dont il fit preuve pour ramener le semi-arianisme à l'orthodoxie.

Nous voici maintenant en face du théologien. Qui doit-il être ? Comment définir sa condition ? Deux affirmations résument la pensée de Grégoire. Pour s'adonner légitimement à la profession de théologien, « il faut y être appelé par l'autorité, au moyen d'une ordination, à laquelle on accède par des degrés sagement aménagés ». Mais, de plus, « la vie du théologien doit répondre à la dignité de sa charge : pour enseigner les choses d'en haut, il doit les contempler ; mais il n'y parvient qu'en s'arrachant à l'emprise de la chair. Τάξις, καθάρσις, θεωρία : ordre, pureté, contemplation. » L'examen de telles conditions nous font entrevoir la théologie comme une fonction éminemment spirituelle.

Ces qualités du prédicateur appellent, dans son auditoire, des qualités correspondantes. Le chapitre consacré par M. P. à « l'auditoire » est extrêmement suggestif. Les prédicateurs contemporains, les théologiens eux-mêmes, y découvriront d'utiles leçons, leur montrant comment l'enseignement, écrit ou verbal, doit être adapté au lecteur ou à l'auditeur. En bref, le problème de l'auditoire chrétien doit être abordé « par l'analyse détaillée de trois notions étroitement connexes quoique distinctes : la première, apparentée au langage des mystères, oppose très nettement la foule des « profanes » au groupe des « initiés » ; la seconde établit une discrimination entre la « masse » des fidèles et le « petit nombre » des spirituels ; la troisième caractérise les rares privilégiés qui s'élèvent jusqu'à la « contemplation », le commun des baptisés s'en tenant à la « vie active » (p. 116).

Sur quoi faut-il discourir ? Il faut avouer que Grégoire envisage moins l'objet de l'enseignement théologique que la manière de l'enseigner. Cependant il est possible, sur plus d'un point, de reconstituer sa pensée. Il est évident, tout d'abord, que le problème trinitaire tient, dans les préoccupations de Grégoire, une place hors de pair. C'est la θεολογία : mais l'enseignement christologique. οἰκονομία est déjà bien au cœur de sa pensée, bien qu'il ne soit pas, comme au siècle suivant, au centre des controverses. Enfin, on ne saurait négliger diverses questions, ζητήματα, où, en dehors de la θεολογία et de l'οἰκονομία, quoiqu'en liaison avec elles, il y aurait place pour un mode d'enseignement, pouvant constituer une des bases de l'instruction chrétienne : « sorte de propédeutique religieuse, où se mêlent encore confusément les échos d'une apologétique héritée des âges précédents et les balbutiements des *quæstiones disputatæ* de l'avenir » (p. 199). Dans tous ses enseignements, Grégoire donne du christianisme une vivante synthèse de transcendance et d'immanence, leçon que M. P. rapproche de la position de M. Gabriel Marcel dans l'existentialisme chrétien.

Pour S. Grégoire, l'esprit de la théologie est un esprit qui cherche « le sens de la mesure ». Cette mesure apparaît à l'origine des démarches doctrinales de notre théologien, avec le souci primordial d'éviter les positions excessives qui tueraient la bonne entente des âmes. Norme directive du penseur, elle s'attache, dans les controverses, au juste milieu où se trouve la vérité. Enfin, dans l'exposé doctrinal, elle donne aux textes les plus expressifs ce charme particulier où l'équilibre de la pensée s'allie à celui de la phrase : ce que l'auteur appelle « l'expression harmonieuse de la vérité ». N'oublions pas que S. Grégoire de Nazianze est non seulement théologien, mais aussi poète.

La théologie ne saurait exister dans sa pureté si les rapports de la raison et de la foi n'étaient pas précisés. Sans doute, Grégoire n'a pas abordé *ex professo* ce sujet ; mais il en a résolu le problème pratiquement. Il ne méconnait pas la valeur propre de nos moyens naturels d'investigation ; sa doctrine sur la connaissance de Dieu en est la preuve. Mais il n'aime pas séparer les deux domaines de la raison et de la foi. C'est dire que ces deux aspects de l'argument théologique sont si étroitement liés, qu'il est difficile de les aborder séparément. M. Pl. s'y est cependant attaché avec le souci des nuances ; laissons-le nous exposer lui-même son procédé :

> En suivant la logique de l'histoire et de la psychologie de notre auteur, nous débutons (§ I) par une étude sur le « sens de Dieu ». Sens du mystère divin, sens de l'autorité divine, ce double respect pour l'objet dont on parle et pour le sujet qui nous parle caractérise la mentalité théologique. C'est lui que nous croyons trouver dans l'εὐσέβεια, l'une des expressions favorites du Nazianzène. Au centre de l'exposé (§ II) nous observons la raison dans les fonctions qu'elle assume pour défendre, pour formuler et pour interpréter le dogme révélé. Le regard s'y habituera au « clair-obscur intellectuel », qui est le propre des horizons théologiques. Dans le cadre de ce § II, une étude préliminaire sur la connaissance naturelle de Dieu et quelques pages de conclusion sur la notion d'analogie voudraient sonder la pensée de Grégoire sur ces deux thèmes, particulièrement instructifs. Le dernier § (III) étudie le « silence théologique ». Dieu, qui est au départ de l'effort théologique et qui en uide la marche, lui met aussi un terme. Pour Grégoire, le problème des rapports entre foi et raison s'exprimait concrètement par le dosage harmonieux du silence et de la parole. C'est le silence qui donne tant de relief à ses paroles (p. 263).

Le dernier chapitre de l'ouvrage n'est pas le moins intéressant. Exposant le « rayonnement de la doctrine théologique de S. Grégoire », il rappelle successivement la sanction des conciles, le prestige de S. Grégoire chez les théologiens de l'Orient les cheminements d'une « auctoritas » grecque chez les écrivains de l'Eglise latine, et ces cheminements nous conduisent jusqu'à Bossuet, jusqu'à Newman. Quatorze « excursus » précisent certains points ou certaines affirmations du théologien cappadocien et, parmi les quatre Tables qui terminent le volume, on appréciera grandement le « lexique nazianzène » qui permet de retrouver, dans les chapitres qui précèdent, les termes favoris de Grégoire le Théologien.

On saura gré à M. Plagnieux d'avoir publié cet ouvrage si fortement documenté et dont la lecture sera utile à l'esprit, non seulement théologique mais simplement chrétien. Plus d'un aspect de l'œuvre de S. Grégoire relève, en effet, de l'apostolat et de l'action catholique. Puisque ce point de vue n'a pas échappé au professeur de Strasbourg, on peut regretter avec lui que le manque de temps l'ait obligé à renoncer à l'étude qu'il projetait sur Grégoire, docteur de l'οἰκουμένη.

II. — DIEU. LA CREATION

4. — La Bibliothèque augustinienne, dirigée par le R. P. Cayré, s'enrichit d'un nouvel ouvrage : **Dieu, présent dans la vie de l'esprit** [5]. Bien qu'il soit inscrit dans le cadre de la philosophie, nous n'hésitons pas à lui donner place dans le cadre théologique ; le P. Cayré nous en donne excellemment la raison : « La valeur propre de l'augustinisme philosophique est d'être une étude rationnelle supérieure de l'âme et de Dieu en vue de leur union, laquelle ne se réalise d'ailleurs que *dans la religion et sur un plan d'ordre tout surnaturel* » (p. 12).

Dieu, présent dans la vie de l'esprit est le premier des deux volumes qui, dans la Bibliothèque augustinienne, sont consacrés à Dieu. Le second, confié au R. P. M. Mellet, O. P., paraîtra prochainement et aura pour titre : *Les attributs de Dieu dans la philosophie de saint Augustin.*

On peut relever chez S. Augustin sept preuves différentes de l'existence de Dieu. Trois sont d'aspect populaire : le consentement universel, l'ordre du monde, la beauté du monde. Trois autres sont de caractère métaphysique : le degré de perfection des êtres, la mutabilité des créatures, l'âme humaine éprise de béatitude. Preuves dont l'argumentation n'est guère développée, ce qui ne signifie pas qu'Augustin les méprise ; mais il les dépasse dans une septième preuve qui lui est chère et qu'il développe avec ampleur. Cette preuve s'appuie sur la vie supérieure de l'esprit. Les premiers chapitres du volume ne font que nous y introduire. L'auteur insiste avec raison sur le réalisme de la pensée augustinienne. La dialectique d'Augustin se fonde sur la vérité, rattachée elle-même aux idées ; considérées dans l'esprit, les idées sont moins formes intelligibles que forces vitales ; l'analyse de leurs valeurs spirituelles permet de s'élever jusqu'à Dieu, cause suprême de l'être, principe de connaissance, règle de vie.

La doctrine de S. Augustin se situe à mi-chemin entre Platon et S. Thomas ; elle ignore les idées en soi subsistantes de Platon ; elle ne connaît pas la formation des idées par l'intellect agent. C'est l'illumination divine qui garantit la vérité des idées, vie de l'intelligence. La preuve augustinienne de Dieu est basée sur cette vie de l'esprit. Le P. Cayré y distingue trois étapes : un mouvement vers le dedans, une élévation intérieure vers la cime de l'esprit, la reconnaissance d'une réalité supérieure qui est essentiellement sagesse et vérité.

C'est au ch. v qu'on trouve l'exposé de la preuve (p. 112-147). Le point de départ, ce sont les réalités spirituelles supérieures, ce qu'on peut appeler « les valeurs », relations métaphysiques perçues par l'activité de l'esprit sous l'influence des objets dont les essences lui sont connues. Ces valeurs sont comme des forces préposées à la vie de l'esprit : vérité, ordre, amour, unis dans la sagesse ; valeurs intérieures à l'esprit, nonobstant leur objectivité foncière. Elles sont vérité ; mais avant tout, *elles sont.* La question qui se pose est celle-ci : ont-elles dans l'esprit leur raison d'être ? S. Augustin montre facilement qu'il n'en est rien : ces vérités-valeurs sont immuables et la mutabilité est un élément essentiel de la vie de l'esprit. On constate aussi l'impuissance de l'esprit à faire sienne une vérité qui appartient à tous. En un mot, la vérité, prise dans sa plus large acception, « dépasse la capacité des esprits particuliers ; elle s'impose à chacun du dehors, d'au-dessus par conséquent, comme une règle de jugement qui domine elle-même tout jugement » (p. 135).

En somme, nous trouvons ici, mais sous une forme plus élevée, la preuve, mal dénommée d'ailleurs, des « vérités éternelles ». En exposant la « valeur démonstrative de la preuve augustinienne » (et en la défendant contre certaines remarques de philosophes formés uniquement à l'école aristotélico-thomiste), le P. Cayré insiste avec raison sur le caractère partiellement intuitif de la méthode augustinienne. Si toute démonstration de l'existence de Dieu conduit à une vue simplifiée et quasi intuitive dans la conclusion du raisonnement, il y a quelque chose de plus chez S. Augustin. Le point d'appui de la démonstration est l'esprit humain, qui, par son immatérialité et ses activités supérieures, possède une analogie spéciale avec Dieu ; mais de plus, la preuve n'a de valeur que parce que Dieu se montre présent à l'âme par son action et l'attire vers lui par l'amour. Ainsi l'âme est conduite au mysticisme, un mysticisme qui n'exclut pas, qui implique, au contraire, des principes d'ordre essentiellement intellectuels.

Une page excellente (160-161) résume bien l'idée primordiale qu'on retrouve fréquemment et sous des formes diverses. On nous permettra d'en citer l'essentiel :

> Il faut par-dessus tout savoir comment s'explique cette aptitude de notre esprit à atteindre une vérité immuable et éternelle. Comment celle-ci est-elle possible dans un être contingent ? C'est, en un mot, *la raison d'être totale de la vérité* que cherche S. Augustin, et il ne la trouve que dans une Vérité transcendante et infinie. La question déborde la psychologie et débouche en pleine métaphysique. La réponse est complexe comme le problème lui-même : c'est la participation à une vérité transcendante qui est ici proposée comme seule capable d'expliquer cette puissance de l'esprit. Mais, remarquons-le, ce que relève S. Augustin dans son exposé et en dépit des apparences, c'est le contraste entre les déficiences de l'esprit considéré en sa nature et l'excellence des objets atteints par son action. Même si les caractères des concepts sont l'œuvre de l'esprit, ils ne le sont qu'en partie, reconnaîtra la scolastique elle-même, si portée cependant à exalter l'activité naturelle des facultés, il y a un fondement réel, un objet qui se prête à ces attributions et qui s'impose à l'esprit. L'être des choses et l'être de l'esprit lui-même demandent aussi une raison explicative adéquate, et aucun esprit humain ne peut la fournir. Il n'est pas et il ne peut pas être la source de la vérité qu'il perçoit. Celle-ci lui est imposée du dehors, et l'être qui s'impose, sous forme de connaissance, a besoin, en tant qu'élément du vrai, d'une cause transcendante proportionnée à sa perfection universelle. Cette explication suprême, la philosophie thomiste l'a rattachée à la philosophie critique ou à la théodicée. Le moyen importe peu ; l'essentiel est dans cette thèse : la vie de l'esprit, dont la possession de la vérité est le trait fondamental, n'a d'explication proportionnée qu'en un être qui est lui-même Vérité sans mesure.

Les deux derniers chapitres du volume montrent bien, d'une part, l'influence augustinienne sur les grands penseurs du Moyen Age, S. Anselme, S. Bo-

[5] Bibliothèque augustinienne. — F. Cayré, A. A., *Dieu présent dans la vie de l'esprit.* — In-8 de 240 p., Paris, 1951, Desclée, de Brouwer.

naventure, S. Thomas, d'autre part l'actualité de la preuve augustinienne. Cette preuve rappelle à nos contemporains la présence intérieure de Dieu, elle corrige les excès de l'idéalisme, elle achève le spiritualisme en montrant la transcendance divine, elle fonde le mysticisme, tout en maintenant la personnalité transcendante de Dieu. Parmi les « résonances » actuelles on pouvait s'attendre à trouver Maurice Blondel et sa philosophie, placés sous le patronage de S. Augustin. Le P. Cayré semble estimer que ce patronage est considérablement usurpé :

« L'œuvre de Blondel, dit-il, est un effort éperdu, essoufflé, vers Dieu qui semble n'être jamais possédé, ni même bien trouvé. C'est l'impression contraire exactement que l'on a avec S. Augustin : dès le début et comme d'un trait, Dieu est donné avec une pénétration et une profondeur qui se doublent d'une facilité triomphante et reposante. Manifestament l'esprit n'est pas le même chez M. Blondel ; son théocentrisme est marqué par une *tendance* enfiévrée vers Dieu ; celui d'Augustin est dominé par une ferme *possession* de Dieu, suffisante pour lui permettre de contempler dans ses œuvres l'image de leur créateur » (p. 212).

Une abondante bibliographie, une table analytique fort utile sont le couronnement de cette étude où la philosophie augustinienne est bien située en son relief particulier.

5. — « L'âme humaine, éprise de béatitude », argument eudémonologique. S. Augustin l'admettait. Nombre de théologiens et de philosophes contemporains s'y sont ralliés. Toutefois, un théologien de la Compagnie de Jésus s'est livré, à son sujet, à une critique sévère qui met en cause sa valeur démonstrative. Il s'agit du P. Descoqs, dans bon nombre de ses écrits, mais principalement dans ses *Prælectiones theologiæ naturalis*, t. II. Dans les *Sciences ecclésiastiques* de Montréal nous trouvons un intéressant essai de mise au point sous la signature du P. Jean Racette, S. J. [6]. Ce n'est pas que le P. D. ait été en complète contradiction avec les défenseurs de l'argument. Bien au contraire, le P. Descoqs considère comme *probable* une tendance naturelle de l'âme humaine vers l'Etre transcendant, infini en perfection, comme vers sa fin dernière ; le terme d'une telle tendance ne pouvant se trouver dans un bien fini ni dans un bien abstrait. Mais il lui semble impossible d'établir rigoureusement et directement, c'est-à-dire avant tout autre preuve de Dieu, que l'unique raison suffisante du désir naturel soit le Dieu infini. Deux motifs commandent cette position :

D'une part, si l'on cherche la raison suffisante de notre désir naturel, l'existence du souverain Bien n'est pas nécessairement exigé ; à supposer qu'on ignore ou qu'on nie l'existence de Dieu, on arrive à rendre compte, sans lui, de l'amplitude du vouloir en en faisant comme la condition de notre activité volontaire. D'autre part, si l'on maintient que l'Infini seul peut constituer le motif du désir naturel, on arrive fatalement et immédiatement à cette double conséquence absurde : Dieu devient l'objet propre ou spécifique de nos facultés, spirituelles mais finies, ce qui entraîne une exigence naturelle de la vision béatifique (p. 157).

Le raisonnement du P. D. ne paraît pas concluant à son contradicteur. En bref, « c'est parce que (D.) s'est persuadé que l'argument eudémonologique fait de l'Infini l'objet *proportionné* de la volonté ; qu'il essaie de rendre compte de l'acte premier de cette faculté sans recourir à l'Infini » (p. 166). De plus, de l'argument eudémonologique ne suit nullement que Dieu doive être l'objet propre ou spécifique de nos facultés naturelles, et qu'il y ait en nous une exigence naturelle de la vision béatifique. Et le P. R. en donne une double raison : tout d'abord, dans l'argument, « il n'est question que du désir naturel spécifié par le *bonum in communi*, et ce n'est que médiatement, par voie de stricte démonstration, qu'on y explicite notre désir virtuel de Dieu » ; ensuite « il n'y est pas question d'une possession immédiate de Dieu, puisqu'on « prescinde » à bon droit du problème de la béatitude subjective » (p. 169).

Discussions subtiles sans doute, mais qui ont une certaine importance au point de vue théologique. N'est-ce pas sur cet appétit du Bien souverain qu'est fondée toute une apologétique du surnaturel ? Il est donc opportun, même sur un point très particulier comme celui qui vient de retenir notre attention, de fixer l'objet et les limites du « désir naturel » de la béatitude suprême.

6. — L'étude du R. P. Fr. Valentin - M. Breton, **La Trinité** (*Histoire, Doctrine, Piété*) [7] est un livre déjà ancien. Son *imprimatur* porte encore la date du 13 oct. 1931 et nos lecteurs en trouveraient la recension dans l'*Ami*, 1933, p. 290. Néanmoins, certaines allusions à des travaux plus récents montrent que l'auteur a revu l'ouvrage de près. Sa présentation est d'ailleurs supérieure à celle du petit volume de la « Bibliothèque catholique des sciences religieuses ».

L'auteur poursuit évidemment le même but qu'autrefois. Sans renoncer en rien à un sens doctrinal profondément catholique et thomiste, il entend ne pas écrire pour des théologiens de profession. C'est pour aider ses frères dans la foi à mieux connaître Dieu le Père, à entendre plus clairement la voix de leur maître Jésus-Christ, à obéir plus docilement aux motions de l'Esprit-Saint, qu'il a entrepris d'écrire ce volume. Ni les théologiens, ni les historiens n'iront donc chercher ici ce qu'ils ont plus abondamment ailleurs ; mais les laïcs de culture normale trouveront dans cette étude, d'une lecture simple et facile, la doctrine commune de l'Eglise définie par les conciles et conservée dans la Tradition.

Les trois divisions sont conservées. La première, historique, présente le Mystère dans sa révélation évangélique et dans l'enseignement de l'Eglise primitive. La seconde s'attache au Mystère dans son exposition théologique. La terminologie scolastique, si utile pour conserver aux termes leur signification doctrinale, est expliquée brièvement, mais, semble-t-il, suffisamment. Nous y touchons à la vie de Dieu dans les processions, relations et Personnes, toute cette vie *ad intra* qui constitue le mystère lui-même et que le symbole *Quicumque* a décrite, en résumant la foi des premiers siècles. La troisième partie est, de beaucoup, la plus neuve

[6] *Pourquoi le P. Descoqs a critiqué l'argument eudémonologique*, art. de Jean Racette, S. J., publié dans *Sciences ecclésiastiques* de Montréal (Canada), vol. IV, 1951, p. 141-171.

[7] Fr. Valentin - M. Breton, O. F. M. — *La Trinité. Histoire, Doctrine, Piété.* — In-8 de 256 p., 420 fr. (franco, 500 fr.). Editions franciscaines, 9, rue Marie-Rose, Paris-14e.

et la plus intéressante. Elle montre le mystère de la Trinité dans la pratique de la vie chrétienne ; le don de Dieu, dans les missions invisibles ; l'acceptation des hommes, par les témoignages de leur sainteté ; le témoignage de l'Eglise elle-même dans sa liturgie. Sans doute, depuis la première édition, bien des auteurs se sont attachés à cet aspect pratique du mystère influant sur notre vie chrétienne ; mais les considérations émises par le P. Valentin Breton restent d'une grande utilité. Elles forment, en effet, une synthèse qu'on trouvera rarement aussi complète dans des ouvrages similaires ; mais surtout elles sont présentées d'une façon si simple et si accessibles aux intelligences moyennes qu'elles sont de nature à ne rebuter aucun lecteur.

7. — Les créatures de Dieu les plus parfaites sont les anges. Mais que peut-on ajouter de nouveau à l'angélologie ? Il semble bien que les études publiées dans les grands dictionnaires aient épuisé la matière. Et cependant la lecture assidue des Pères de l'Eglise a montré au R. P. Jean Daniélou que les auteurs d'articles étaient loin d'avoir utilisé tous les textes. En écrivant **Les Anges et leur mission** [8], son intention n'est pas de renouveler l'angélologie des Pères, mais seulement d'enrichir la documentation qui la concerne » (p. 8). De cette tradition immense et mêlée, il n'a d'ailleurs retenu que ce qui était susceptible d'éclairer l'intelligence et de nourrir la piété.

Une étude sur le rôle des anges dans l'économie du salut imposait l'ordre chronologique. Il fallait donc, en premier lieu, aborder le rôle des anges dans le monde avant la venue du Christ. De là les deux premiers chapitres : les anges et la Loi (rôle des anges dans l'A. T.), les anges et la religion cosmique (leur mission chez les peuples païens). Plus près de nous, dans l'Evangile, les anges de la Nativité ; les anges de l'Ascension. Le chapitre sur les anges et l'Eglise montre la pensée des Pères sur la joie des anges devant le salut de l'humanité par l'Eglise du Christ. De plus, ils accordent volontiers aux anges un rôle dans l'administration des sacrements et la célébration des fêtes chrétiennes. Mais voici les fonctions des anges gardiens et leur assistance dans les progrès de l'âme chrétienne vers Dieu. Les anges ne sont pas absents de nos fins dernières : aussi les Pères insistent sur leur action au moment de la mort du chrétien. Toutefois le ministère des anges auprès des hommes n'est pas achevé pour autant. Gardiens des corps en attendant la résurrection, ils seront associés aux diverses phases du drame eschatologique. C'est le sujet du dernier chapitre, les anges et la Parousie.

Le petit volume du P. D. est un précieux florilège dans lequel théologiens et prédicateurs pourront puiser abondamment, mais dont ils sauront utiliser les richesses avec la discrétion qui s'impose en une matière où souvent le symbolisme et la spéculation cherchent à préciser les données incomplètes de la révélation.

8. — A propos de la création de l'homme, la question du polygénisme n'est-elle pas définitivement réglée, au point de vue de la foi, par l'encyclique *Humani generis?* (Voir *Ami*, 1950, p. 671). Les *Sciences ecclésiastiques* de Montréal nous apportent un article du P. Guy Picard, S. J. [9], où l'auteur,

> dans l'espoir de mesurer plus exactement la portée du document pontifical sur ce point, croit utile de poser une fois de plus la question : *de quel poids sont les arguments de la science expérimentale en faveur du polygénisme ?* Le polygénisme, en effet, s'il touche de quelque manière à la théologie et à la foi, n'en relève pas moins proprement des sciences positives. Il est donc important pour le théologien de le connaître et de pouvoir le juger aussi sur ce plan (p. 66-67).

Dans ce but, l'auteur dresse une liste des arguments scientifiques qui mènent au polygénisme, et il en précise la portée exacte. Il les soumet ensuite à une rigoureuse critique philosophique, déterminant ainsi sous quelle lumière et avec quelle force ils s'offrent à la considération du théologien. Nous n'entendons pas revenir ici sur les détails des raisons invoquées en faveur du polygénisme. Il suffit de rappeler le bilan de ces arguments. Ils sont réductibles à deux chefs : un argument d'anatomie comparée, un argument hologénique ou de probabilité. L'argument d'anatomie comparée ne permet de conclure qu'à la *possibilité* du polygénisme et il est préférable, nous dit-on, de ne le retenir que comme une confirmation du second ; et celui-ci « reçoit, *comme plus probable*, l'apparition multiple d'une espèce nouvelle, parce qu'on ne voit pas pourquoi il en serait autrement ». Nos lecteurs se reporteront à un article antérieur de l'*Ami* sur la question (2 oct. 1947, p. 690-691), et constateront qu'un savant comme M. Cuénot, partisan résolu du transformisme appliqué à l'homme, ne parlait qu'au conditionnel lorsqu'il s'agissait d'en déduire le polygénisme.

Si la critique philosophique s'empare de ces indications, en somme assez vagues, elle doit choisir, dit notre auteur, entre deux hypothèses : le changement qui intervient dans l'évolution des êtres ne peut être conçu que comme accidentel, dû au hasard, ou intentionnel. « L'explication par les changements accidentels est rejetée, en raison même de la notion de hasard, qui dit désordre et irrationalité, alors que l'évolution se présente comme le déroulement complexe et ordonné, sinon sans erreur, d'une infinité de moyens à la conquête d'une fin. Il reste donc que les changements impliqués soient pour la plupart intentionnels et procèdent d'une intelligence ». Sans doute, à un niveau inférieur, l'évolution semble procéder du hasard ; mais en réalité, à un niveau supérieur, elle procède d'une intelligence et d'une intelligence artiste, c'est-à-dire libre de ses desseins et de leur exécution. L'évolution serait donc une immense œuvre d'art « procédant d'une cause intellectuelle extra-cosmique (la *natura naturans* des Anciens, la *Nature* tout court d'Aristote), et ultérieurement de Dieu, comme créateur des âmes spirituelles ».

> Quand un artiste a formé le dessein d'exécuter une œuvre et de la mener de telle ou telle manière, qui est responsable de cette décision, sinon lui-même et sa volonté libre ? Si elle est assimilée à une œuvre d'art, il n'en sera pas autrement de l'évolution... L'appa-

[8] Jean Daniélou, *Les anges et leur mission* (coll Irénikon). — In-12 de 156 p. Editions de Chevetogne.

[9] *La science expérimentale est-elle favorable au polygénisme*, art. du P. Guy Picard, *Sciences ecclésiastiques*, IV, 1951, p. 65-89.

rition d'une espèce nouvelle est monogéniste ou polygéniste suivant l'intention de l'Auteur de la nature. A priori, aucune de ces deux possibilités n'est « plus probable » ; en un mot, au niveau philosophique, il n'y a pas de *raison de probabilité*. Le philosophe devra donc, évitant de préjuger de la question, attendre le verdict de la paléontologie. — Si, par ailleurs, la Révélation fournit au philosophe des renseignements positifs en faveur du monogénisme, il n'a qu'à s'incliner avec joie, avec la joie de connaître la solution (d'une façon extrinsèque, il est vrai) à une question qu'il pose à la nature, mais dont il n'est pas en mesure d'entendre la réponse » (p. 87).

Solution trop simple, estimeront peut-être certains penseurs désireux d'explications plus profondes. Et cependant, bien préparée par des considérations scientifiques, philosophiques et théologiques, elle va nous apparaître comme la seule raisonnable.

9. — Le polygénisme est inconciliable avec le dogme du péché originel : il a cependant posé scientifiquement des difficultés qui ont troublé plus d'un croyant. Aussi convenait-il de reprendre l'exposé du dogme et de confronter la position catholique avec les controverses récentes sur les origines de notre humanité. Le R. P. LABOURDETTE, O. P., a publié, sur ce sujet, dans la *Revue Thomiste* [10], trois importants articles dont la suite constitue une remarquable contribution au sujet qui nous occupe.

1. Le premier article est un simple rappel de l'enseignement de l'Eglise sur le *dogme* et la *théologie* du péché originel. Le dogme a été promulgué au concile de Trente, reprenant et complétant le concile de Carthage. La théologie, pénétrant dans l'intelligibilité du donné de la foi, s'attache surtout à préciser l'état d'innocence, la chute, la transmission du péché originel, la nature et les effets de ce péché. Dogme et théologie sont exposés en toute objectivité, avec un souci constant de précision et d'exactitude.

2. Le deuxième article expose sommairement les difficultés modernes et les principes généraux de solution. — Ces difficultés, on le sait, proviennent principalement de l'observation scientifique étendue à la préhistoire. L'homme y paraît rattaché à la montée progressive de la vie animale. Il serait « le fruit tardif d'un rameau précocement détaché du tronc des primates ». Les sciences de la nature répugnant à toute discontinuité des phénomènes, l'explication la plus plausible serait donc, sur le plan naturel, une réelle filiation : ainsi, selon l'expression du P. Tieilhard de Chardin, « l'homme ne descend pas du singe, il en monte ». Mais continuité des phénomènes dans l'ordre de la filiation semble naturellement impliquer une pluralité des couples originels, sinon même des phylums. Or de telles assertions obligeraient à chercher aux récits bibliques concernant les origines humaines des interprétations très différentes de l'interprétation traditionnelle. Les premiers chapitres de la Genèse ne seraient-ils pas de simples mythes, empruntés aux légendes sémitiques et purifiés postérieurement de toute trace de polythéisme ? Ils garderaient leur grandeur religieuse, leur portée morale, mais une telle origine permettrait de supprimer tout conflit entre la science et la foi. Une interprétation nouvelle du péché originel pourrait être proposée qui le rendrait *pensable* à la philosophie moderne :

L'homme se voit dans le système du monde comme composé d'animalité et d'esprit ; il y a dans l'esprit une connivence avec la chair, avec la « concupiscence » : voilà la Faute, inscrite dans la constitution même de l'homme tel qu'il est apparu dans un monde dont les conditions sont ce que nous voyons. La tendance naturelle était d'objectiver cette Faute et de la projeter à l'origine en l'idée d'un péché singulier ; on en a fait une « histoire » ; mais, cela ne pouvant plus être admis, la réalité du péché originel sera l'ensemble de tous les péchés découlant de cette situation. Mais si on dépasse ces catégories et qu'on parle avec la philosophie en catégories d'intériorité et de conscience, on voit que la conscience, liberté pure, ne peut « subir » une faute devant laquelle elle serait passive ; la « nature » n'a aucune prise sur elle : la conscience ne peut se saisir que comme la *source* de cette faute mystérieuse, pluralisée dans tous les péchés des hommes, elle assume cette responsabilité globale, elle en est solidaire. Qu'on ne parle plus d'un premier péché situé dans l'espace et le temps ; la conscience dépasse ces catégories d'espace et de temps, elle est coextensive au monde ; chaque conscience pèse en quelque sorte rétroactivement sur la constitution du monde tel qu'il est. Et voilà le vrai péché originel que le Christ répare.

Une telle position doit être considérée comme radicalement fausse et manifestement incompatible avec la foi. Cependant, les problèmes auxquels elle voulait répondre demeurent et, avant de montrer comment la théologie traditionnelle peut en rendre raison, l'auteur s'efforce de réunir un certain nombre de principes de solution. Il groupe ainsi quatre séries de remarques convergentes, dont tout essai actuel de solution doit tenir le plus grand compte. — 1° Même s'il s'agit d'un objet matériellement identique, il faut distinguer le fait scientifique et le fait philosophique ; dans les données de la nature sensible « il y a autre chose à considérer que ce qui apparaît et peut être capté, mesuré, pesé par les disciplines empiriologiques ; il y a quelque chose qui ne se dévoile qu'à une considération axée sur l'ontologie, une considération philosophique » (p. 494). — 2° L'évolution est considérée différemment par le naturaliste et par le philosophe. Le naturaliste constatera l'enchaînement des faits mais en tirera deux points non encore résolus, l'ampleur du fait et l'explication scientifique de son mécanisme. Le philosophe, du moins en ce qui concerne l'homme, affirmera que l'évolution ne peut s'expliquer par une *causa univoca*, même instrumentalement élevée par la Cause première, tout en reconnaissant la possibilité d'une longue préparation antérieure à l'infusion de l'âme humaine. — 3° Il y a également histoire et histoire. Le déroulement temporel de l'humanité est une histoire, mais une histoire différente de l'histoire de la vie. Dans cette histoire humaine, « tout ce qui est nature, tout ce qui appartient à la causalité matérielle, pèse très lourd et s'exprime en une foule de déterminismes plus ou moins décelables. Mais elle a un cours qui n'est définitivement réductible à aucun déterminisme, parce que deux libertés y sont à l'œuvre : celle de l'homme et plus encore celle de Dieu » (p. 508). Cette idée de la liberté, surtout de la liberté divine, importe beaucoup à

[10] M. LABOURDETTE, O. P., *Le péché originel et les origines de l'homme*, dans la *Revue thomiste*, 1949, n° 3, p. 389-427 ; 1950, n° 3, p. 480-514 ; 1952, n° 1, p. 5-38.

la théologie de nos origines. — 4° Enfin, on se souviendra que la théologie est une science à part, « une discipline spéciale, qui a ses principes propres, sa lumière, son autonomie, ses *certitudes* » (p. 510). Elle peut avoir ses erreurs et devoir se reviser ; mais cette revision ne peut se faire qu'à la lumière de ses propres principes, et non à la lumière des progrès scientifiques ; ses certitudes ne doivent être ni majorées ni minimisées, tout comme les données scientifiquement établies ne devront jamais se prolonger en philosophie contestable.

3. Comment faire l'application de ces principes au triple problème de la création de l'homme, du monogénisme, de l'état primitif de l'humanité ? Tel est l'objet du troisième et dernier article.

a) Que la foi catholique soit compatible avec une vue créationniste et fixiste de l'origine des vivants, c'est là une représentation du monde avec laquelle la pensée chrétienne s'est longtemps familiarisée. Il est plus difficile de montrer que la foi est également compatible avec une vue évolutionniste. Et cependant, la chose, *a priori*, ne paraît pas impossible si l'on considère que « le plan de Dieu était de faire un univers qui se développe dans la durée, qui monte, qui atteint peu à peu ses réalisations les plus hautes à partir de virtualités primitives » (p. 9-10). Cette vue d'ailleurs s'accorde avec tout ce qu'on découvre de l'incroyable profusion de germes et de virtualités dans le monde.

Il a peut-être fallu des milliers de nébuleuses pour réaliser un beau jour, dans un coin de l'univers, une terre vivable à ce que serait l'homme, un homme dont le Fils de Dieu lui-même assumerait la nature. Il a fallu le gigantesque développement d'une vie végétale et animale multiforme et tenace pour que fût préparé un corps qui recevrait l'âme immortelle et, de surcroît, un destin surnaturel. Cette immense aspiration vers l'homme que S. Thomas (*Cont. Gent.*, III, 22) voyait en quelque sorte verticale dans l'univers matériel, il suffit de la reporter dans la durée comme une prodigieuse *préparation.* Il a peut-être fallu, dans cette ascension, alors que le milieu terrestre commençait à être prêt, tout un foisonnement d'essais d'hominisation, dont nous retrouvons les restes fossiles, dans des lignes qui n'ont pas abouti, avant que Dieu introduisît au monde l'âme humaine intelligente et libre et que commençât alors une autre histoire, une histoire surnaturelle. Dans l'univers que nous voyons, l'inférieur apparaît gaspillé avec une prodigalité inouïe pour la réalisation supérieure à laquelle il aspire. Pour une conception humaine qui réussit, des milliards de germes sont perdus (p. 10-11).

Mais une telle vision sur la convergence des lignes ascendantes vers l'homme exige encore une explication philosophique. *S'il est vrai* que le corps de l'homme doit être tenu pour un fruit de l'évolution, une intervention *toute spéciale* de la Cause première est requise, qui implique l'infusion d'une âme spirituelle immédiatement *créée* par Dieu. Au point de vue de la foi et de la théologie, cette création spéciale est encore requise pour des motifs nouveaux ne relevant ni de la philosophie, ni des sciences naturelles. Le premier homme n'a pas seulement reçu une âme spirituelle, il a reçu la vie surnaturelle. Avec lui commence un plan nouveau des desseins de Dieu...

b) La question du monogénisme ne peut être résolue de la même façon par le savant et par le théologien. — Le savant hésite entre le polyphylétisme et le monophylétisme. L'explication mutationiste l'incline vers une base mutante restreinte, ce qui n'est pas encore un seul couple. Mais il faut reconnaître que scientifiquement la solution polyphylétiste garde encore sa chance. C'est donc pour des motifs extrascientifiques que le théologien affirme le monogénisme primitif, c'est-à-dire la stricte unité du couple originel. Notre auteur, étudiant les canons du concile de Trente, reconnaît que « l'unité du couple originel n'y est pas précisément l'*objet* d'une définition ». Mais « elle fait certainement partie du contexte intellectuel des formules dogmatiques » (p. 17). Bien plus, on ne peut voir comment elle serait séparable des vérités proprement définies. Les discussions des théologiens du concile du Vatican préparant une définition dont l'interruption du concile n'a pas permis la promulgation, montrent bien l'intention du Magistère. D'ailleurs le décret du concile de Trente sur le péché originel « ne signifie rien s'il ne définit pas comme appartenant à la *foi* au moins ceci : à l'origine a été commis un *péché personnel* que tous les hommes contractent par *descendance* du premier pécheur ».

Ici, cependant — mais avant *Humani generis* — une hypothèse différente de celle qu'on a relaté plus haut, s'était fait jour :

« Adam », disait-on, n'a rien d'un nom propre ; c'est le nom commun de l'homme ; le texte hébreu peut signifier : Dieu a créé « de l'homme » et non point *un homme.* Selon le procédé qui consiste à donner à l'ancêtre éponyme supposé le nom commun de la tribu, l'auteur sacré a personnifié cette première humanité en racontant l'histoire de celui qui s'appelle « Homme ». Il est vrai qu'il veut enseigner comme un fait réel la chute originelle ; mais ce n'est pas forcément l'aventure d'un seul. Diverses possibilités se présentent : la chute proviendrait d'un péché « collectif », soit en ce sens que tout le groupe y aurait participé, soit en ce sens que Dieu en aurait tenu tous les hommes pour responsables. Ou bien, si l'homme est effectivement apparu au sommet de diverses lignées évolutives, ou du moins en plusieurs couples, ne suffit-il pas de dire que le premier de chaque série a péché, léguant à ses descendants un péché originel, tel que l'Eglise le comprend ? Ici encore, la personne d'Adam devient le fruit d'une typification littéraire, mais il s'agit bien d'événements réels survenus aux origines... (p. 21).

L'encyclique *Humani generis* a indiqué le vice de méthode théologique qui est à la base de ces hypothèses. Alors que la révélation a progressé de l'Ancien au Nouveau Testament et que c'est dans les affirmations du Nouveau Testament qu'il faut aller chercher le sens des pages moins claires de l'Ancien ; alors qu'il faut voir dans le Magistère de l'Eglise l'interprète authentique et infaillible du sens de l'Ecriture, les affirmations relatées ci-dessus veulent procéder à l'inverse et « expliquer le clair par l'obscur ». D'autre part, le polygénisme complique singulièrement la notion du péché originel : il faudrait admettre une pluralité de péchés personnels, et ainsi le péché originel paraîtra d'autant plus *inévitable* que personne n'a su l'éviter. Et si c'est un péché collectif, c'est-à-dire commis par un seul ou par quelques-uns, mais dont tous sont rendus responsables, il est arbitrairement imposé.

Mais alors, si nous sommes en face du fait dogmatique du monogénisme, comment répondre aux difficultés scientifiques ? On pourrait tout d'abord rappeler que le polygénisme n'est pas une certitude scientifique ; ce n'est qu'une hypothèse, supposant elle-même, pour être *proposée*, une théorie *générale* (l'évolution) qui n'a pas encore emporté l'assentiment de tous. Mais une attitude plus positive peut et doit être prise. Le monogénisme que maintient le croyant est un monogénisme *de fait*

l'un des éléments de cette *histoire* surnaturelle qui commence avec l'homme et le situe à un plan que la nature ne portait pas, vers lequel l'évolution naturelle n'allait pas en vertu de son propre élan... L'une des plus graves carences des vues évolutionnistes... récemment proposées comme chrétiennes, est précisément cette méconnaissance de *l'histoire* chrétienne, du caractère non seulement imprévu, mais absolument *libre* et transcendant par rapport aux orientations naturelles, des initiatives divines qui ont établi le plan de la vocation surnaturelle et du salut, et qui en font une économie dont les seules raisons dernières sont dans la très libre disposition de Dieu (p. 24-25).

Et nous voici revenus à la raison dernière apportée plus haut par le P. Guy Picard.

c) Quant à la perfection de l'état originel, même dans l'hypothèse de l'évolution appliquée à l'homme, elle ne saurait faire de difficulté sérieuse. « Adam, dit l'auteur, a été constitué dans un état surnaturel qui incluait effectivement une haute perfection de nature ; *non pas, sans doute, perfection achevée en toute son explicitation possible, mais perfection d'intégrité dans une nature douée d'immenses virtualités* ». Il n'est donc pas interdit de penser que « beaucoup de ses perfections naturelles étaient encore en germe, appelées à se développer et à s'affermir, avec la force et la sûreté que permettait la jeune vigueur de sa nature » (p. 33). C'est, si l'on veut bien s'y reporter, la solution que nous avions nous-même préconisée dans l'art. *Justice originelle du D.T.C.*, VIII, 2021-2024.

(*A suivre*). A. MICHEL.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Que sont les Presbytériens ?

Q. — Le cher *Ami* qui a publié des articles instructifs sur les Protestants, Anglicans, Baptistes, Evangéliques, etc..., voudrait-il nous renseigner sur les *Presbytériens d'Amérique* ; ils sont établis dans le Nord-Siam et attire des prosélytes par leurs œuvres humanitaires : hôpitaux, dispensaires, écoles, etc. ; ils ont des ressources considérables, venant d'Amérique ainsi que leurs médecins, pasteurs, infirmiers et infirmières. Quelle est leur doctrine ? leur organisation ? leur personnel ?

R. — Il est impossible de comprendre le presbytérianisme américain, sans remonter à ses origines européennes.

Le mot *presbytérianisme* désigne deux choses : 1° un *système* ecclésiastique ; 2° un *groupe d'Eglises*, appliquant ce système.

I. — *Le presbytérianisme, en tant que système.* — Le système presbytéral ou presbytérien ne désigne pas, comme les catholiques seraient portés à le croire, un système dans lequel l'autorité supérieure, au lieu d'être donnée à un évêque, est située dans le corps des « prêtres ». Le mot presbytéral est pris ici dans son sens étymologique, qui signifie : système dans lequel les « anciens » exercent la suprématie ecclésiastique. Ce qui caractérise donc le système presbytérien c'est le concours des éléments *laïques* et *ecclésiastiques* dans le gouvernement de l'Eglise, et *le caractère électif et représentatif* des membres du corps dirigeant.

C'est à Calvin qu'il faut faire remonter l'idée de ce système. S'appuyant sur une archéologie qu'il croyait très solide et qui était passablement déficiente, il déclara, dans son *Institution chrétienne*, que chaque communauté devrait avoir un ou plusieurs pasteurs ou ministres pour l'enseignement, des diacres pour l'assistance charitable et un conseil ou sénat laïque pour la discipline. C'est ce conseil qu'il considérait comme l'équivalent du *presbyterium* dont il est question dans les lettres des apôtres.

Quand il organisa l'Eglise de Genève, il la plaça d'emblée sous l'autorité d'un *Consistoire* présidé par l'un des syndics de la Ville, et formé de *six pasteurs* et de *douze* « anciens » (laïques). Mais il n'appliqua pas à la lettre le principe électif et représentatif, car d'une part les six pasteurs furent nommés par les autres pasteurs seulement, avec ratification du peuple, et d'autre part les douze anciens furent tirés des différents Conseils de la ville : 2 du Petit-Conseil, 4 du Conseil des Soixante, et 6 du Conseil des Deux-Cents ; et le choix fut fait par le Conseil des Deux-Cents, sur la présentation du Petit-Conseil et du corps des pasteurs. Tel fut ce qu'on peut appeler le premier *presbyterium*.

En France, en Ecosse, aux Pays-Bas, sous la pression des circonstances, le système prit une forme plus complète. Là, non seulement chaque Eglise particulière, ou chaque communauté paroissiale, eut son *Consistoire* ou *Presbyterium* formé de ministres et d'anciens (laïques), mais il s'établit une hiérarchie représentative pour régir l'Eglise entière de tout un pays : au-dessus du Consistoire local appelé « *Session* » en Ecosse, il y eut un *presbyterium* provincial, appelé en France le « *colloque* », en Hollande, l' « *assemblée classicale* » ; plus haut encore, le Synode particulier se réunissant une ou deux fois par an, et formé de délégués de chaque presbyterium. Enfin, au-dessus des Synodes provinciaux, il y a encore le Synode national. Dans le système presbytérien pur, ces diverses assemblées sont formées de membres élus par l'assemblée inférieure à la supérieure. Les pasteurs toutefois font de droit partie du Conseil du second degré. Quant à la proportion des éléments laïques, elle a varié selon les pays et les temps.

Le système presbytéral est donc intermédiaire entre le système épiscopalien, et le système congrégationnaliste. Dans le système épiscopalien, l'autorité suprême appartient aux évêques, sous le contrôle, ici et là, de l'Etat ; dans le système presbytérien, l'instance suprême est le Synode national, avec ou sans le contrôle de l'Etat ; enfin, dans le système congrégationnaliste, chaque Congrégation s'organise comme elle l'entend, de façon tota-

lement indépendante soit de l'Etat, soit des autres Congrégations, même de celles qui portent la même dénomination.

Toutefois, il s'est produit souvent au cours des âges, et encore maintenant, des emprunts plus ou moins nets d'un système par rapport aux deux autres. Il est donc difficile de tracer des frontières absolues entre les Eglises, sous le rapport institutionnel.

II. — *Le presbytérianisme* en tant que *dénomination* protestante. — Si la constitution presbytérienne se remarque chez toutes les Eglises d'origine calviniste, ce n'est pas à toutes, en pratique, que l'on a fait l'application du nom d'Eglises presbytériennes. Ainsi les Eglises calvinistes de France et de Suisse, voire d'Allemagne et de Hollande, ou même d'autres pays, sont communément appelées *Eglises réformées*. Le mot d'Eglises presbytériennes est réservé aux Eglises anglo-saxonnes.

Le presbytérianisme s'est propagé en Ecosse, Angleterre, Irlande du Nord, Etats-Unis, colonies anglaises, pays de mission.

a) En *Ecosse*, il fut introduit par John Knox. Mais l'organisation définitive, établie en principe par le Synode national de 1560, qui fit du calvinisme la religion d'Etat, ne fut achevée que peu à peu et de manière empirique, car Knox n'avait rien d'un juriste. Vers 1576, on peut considérer toutefois cette évolution du presbytérianisme écossais comme terminée. Dès 1580, les presbytériens écossais ont fait serment de maintenir leur constitution, serment solennel connu en histoire sous le nom de *Covenant*. Le presbytérianisme écossais résiste victorieusement à toutes les tentatives des rois, Jacques Ier, Charles Ier, Charles II et Jacques II, pour la restauration de l'épiscopalisme, en Ecosse, et à partir de Guillaume III (1589), la victoire sur ce point lui fut acquise. Mais en devenant Eglise d'Etat, le presbytérianisme tombe plus ou moins sous l'influence du pouvoir civil, si bien qu'il se forma, pour maintenir l'indépendance des Eglises, des sectes dissidentes qui s'unirent entre elles, en 1847, sous le nom de *United presbyterian Church* : « Eglise presbytérienne unie ». En 1900, cette Eglise absorba la *Free Church*. Actuellement, les deux Eglises, celle qui est reconnue par l'Etat et celle qui en est indépendante sont de force sensiblement égale, une certaine supériorité numérique revenant à l'Eglise d'Etat.

b) En *Angleterre*. — Le presbytérianisme avait vécu de manière souterraine, et il était soumis à de fréquentes persécutions, sous Elisabeth, puis sous Jacques Ier et Charles Ier. Mais lors de la lutte entre le Parlement et Charles Ier, les parlementaires anglais firent appel aux presbytériens écossais. En 1643, il fallut payer leur concours militaire par une adhésion officielle au *Covenant*. Les presbytériens écossais et anglais, réunis à l'assemblée de Westminster, en 1643, et dans les années suivantes, dressèrent à la fois une *Confession* dogmatique, qui fut calviniste, et un système d'organisation ecclésiastique, qui fut presbytérien. Devenu pour un temps Eglise d'Etat, en Angleterre comme en Ecosse, le presbytérianisme se montra très intolérant. Les sectes unitariennes furent proscrites sous peine de mort, les sectes indépendantes ou congrégationnalistes, sous peine d'exil. Mais cette intolérance réussit mal. Cromwell et son armée appartenaient au type congrégationnaliste. Il fit prévaloir une certaine tolérance, au moins en faveur des congrégationnalistes et de leurs semblables. Après la restauration monarchique, sous Charles II, le presbytérianisme anglais tomba dans la dissidence et évolua profondément, en se contaminant de cette liberté de pensée et de dogme qui se manifestait dans toutes les sectes dissidentes.

c) En *Irlande*. — Le presbytérianisme s'implanta surtout dans le comté de l'Ulster, et il y groupe encore de nos jours de nombreux adhérents.

d) Aux *Etats-Unis*. — Le presbytérianisme y fut un article importé d'Angleterre et d'Ecosse ou d'Irlande, comme la plupart des autres dénominations religieuses.

Les premières Eglises presbytériennes furent établies dès 1611 en Virginie, Nouvelle-Angleterre, Maryland, Delaware. On nomme comme un de leurs pionniers, un certain Richard Denton. Les presbytériens étaient alors tous nettement calvinistes, et professèrent ce qu'on appelle la *Confession de Westminster* (1643), dès qu'elle eut été publiée. Cependant, le presbytérianisme revêtit en Amérique une forme particulière, en conformité avec l'esprit américain d'indépendance des Eglises à l'égard de l'Etat. Peu à peu, selon un phénomène que l'on remarque dans l'histoire de toutes les sectes protestantes, le presbytérianisme américain se fractionna en Eglises diverses avec dénominations particulières, telles que *Presbyterian Church in the United States* : « Eglise presbytérienne des Etats-Unis » ; — *Reformed presbyterian Church in the United States* : « Eglise réformée presbytérienne des Etats-Unis » ; — *United presbyterian Church of North America* : « Eglise unie presbytérienne du Nord de l'Amérique » ; — *Cumberland presbyterian Church* : « Eglise presbytérienne du Cumberland », etc...

Dans toutes ces Eglises, le gouvernement supérieur appartenait à un Conseil où l'élément laïque prédominait. Au temps où Claudio Jannet publiait son livre bien connu : *Les Etats-Unis contemporains* (Paris, Plon, 1876), la dénomination presbytérienne comprenait, avec la dénomination épiscopalienne, l'ensemble des « gens comme il faut ». C'est ce qu'on a appelé, plus tard, chez les catholiques, « les biens-pensants ». Leur organisation matérielle, le caractère de leur doctrine, de leur culte, de leurs ministres, en écartait le peuple. Leurs temples, ouverts juste aux jours et heures des services divins, étaient occupés par des bancs (*pew.*) qui étaient la propriété héréditaire de quelques familles et leur prix était très élevé. La plaie de ces Eglises était le *laïcisme* qui était inscrit dans leur système ecclésiastique lui-même. Du moment que c'est le *presbyterium* formé des « anciens », en majorité des laïques, qui est le propriétaire du temple, qui nomme le ministre et le paie, il a sur son enseignement lui-même la haute main. On avait voulu échapper à l'emprise de l'Etat, on n'a pas échappé à celle des intérêts capitalistes et laïques. Parlant aux ministres protestants, ses anciens confrères, le Dr Brownson écrivait :

« Que l'un de vous vienne à s'élever contre nos vices prédominants, qu'il prêche contre le luxe, la cupidité,

la concupiscence de la chair, qu'arrivera-t-il ? Dès le lendemain, il recevra la visite des hommes les plus marquants de son troupeau, lesquels lui déclareront qu'on ne le paie pas pour tonner contre ce qui fait la source de leur bien-être et de leur fortune. Si le malheureux ministre persiste au nom de sa conscience, on mettra la menace à exécution et il devra chercher fortune ailleurs, ou bien subir sa ruine en silence. Mais l'infortuné a souvent femme et enfants : il se tait donc par prudence, couvrant de cette lâche compromission son devoir le plus rigoureux et tenant la vérité captive »[1].

On le vit bien, à propos de la lutte contre l'esclavage, au cours de la Guerre de Sécession : les Eglises presbytériennes furent, selon les tendances de leurs « anciens », pour ou contre l'esclavage !

III. — *L'Alliance des Eglises presbytériennes.* — Au moment même où paraissait l'ouvrage de Claudio Jannet, un grand changement se produisit au sein des Eglises presbytériennes. Elles faisaient un effort immense pour l'union de leurs différents groupes. Un Congrès ou Concile fut tenu à Edimbourg, en juillet 1877, et il aboutit à la fondation d'une *Alliance des Eglises réformées pratiquant le système presbytérien.* Plus brièvement on appela cela l'*Alliance pan-presbytérienne.* Cette Alliance n'implique aucune supériorité d'une Eglise sur une autre. L'instance suprême dans l'Eglise est désormais le Concile général ou œcuménique. De tels conciles devaient avoir lieu tous les quatre ans. De fait, après celui d'Edimbourg, il y eut ceux de Philadelphie, en 1880, de Belfast, en 1884, de Londres en 1888, de Toronto, en 1892, de Glasgow, en 1896, de Washington, en 1899, etc. Il est à remarquer que, dans cette Alliance sont entrées des Eglises qui ne portaient pas auparavant l'étiquette de presbytériennes, par exemple, l'Eglise réformée d'Amérique, l'Eglise méthodiste de Galles, l'Eglise réformée d'Autriche, les Eglises réformées de France, l'Eglise réformée de Bohême, l'Eglise vaudoise d'Italie, les Eglises libres de Suisse, etc.

En raison de cette extension, l'Alliance revendique le titre d'Eglise œcuménique ou universelle. Et pour donner davantage de poids et de portée effective à cette prétention, elle s'est jetée dans le mouvement missionnaire. Elle a été aussi tout à fait à la pointe de ce qu'on appelle « *le mouvement œcuménique* » ou « *Œcuménisme* ». Mais nous ne pouvons nous engager ici dans la description et dans l'appréciation si délicate de ce mouvement.

Le « presbytérianisme » compte actuellement, dans la dernière statistique que nous avons pu nous procurer, et qui date de 1938, environ 15.200.000 membres, dans tout l'univers. La même statistique (celle de M. Philippe Roy, dans l'*Action catholique* de Québec, le 30 avril 1938), ajoute aussitôt que les « Réformés » sont 13.800.000, avec les enfants, 40 à 45 millions. Si l'on additionne tous ces chiffres, cela ferait pour l'*Alliance pan-presbytérienne*, de 60 à 70 millions d'adhérents, y compris les enfants. Mais ce chiffre nous paraît bien fort !

IV. — *Doctrine.* — En principe, c'est le calvinisme strict. Mais en principe seulement. Depuis surtout que les Eglises presbytériennes se sont unies en *Alliance pan-presbytérienne*, on peut dire que toutes les tendances dogmatiques y sont réunies, depuis le retour rigoureux au calvinisme primitif, préconisé par un ardent théologien tel que Karl Barth, jusqu'au laxisme dogmatique complet, tel qu'on le remarquait chez les « *Non-subscribing Presbyterians* » d'Irlande et d'Angleterre, c'est-à-dire ceux qui refusent de souscrire à la Confession de foi de Westminster de 1643 et à toute autre Confession du même genre. Je crois que l'on pourrait distinguer actuellement trois sortes d'Eglises presbytériennes : 1° celles qui conservent la Confession de Westminster littéralement calviniste et prédestinatienne, tout en en prenant un peu à leur aise avec le texte même qu'elles souscrivent ; 2° les Eglises qui ont jugé bon de modifier la Confession de Westminster, dans un sens arminien, c'est-à-dire anti-prédestinatien, et qui laissent encore plus de liberté à leurs adhérents, dans la pratique ; 3° enfin les Eglises qui ne veulent aucune Confession et dont les doctrines empreintes de rationalisme et de socinianisme se rapprochent beaucoup de cet unitarianisme que le Parlement de Westminster frappait de la peine de mort, il y a trois siècles.

Il n'y a donc *œcuménisme* au sein du pan-presbytérianisme qu'aux dépens de l'unité doctrinale ; ce que l'on remarque, à plus forte raison, au sein du *mouvement œcuménique* lui-même.

Dans le domaine liturgique se manifestent actuellement des tendances pareillement divergentes. Alors que, jusqu'ici, toutes les Eglises réformées pratiquaient un culte très dénudé, dans lequel les temples n'avaient ni autel, ni baptistère, ni crucifix, ni cierges, ni images — sauf parfois dans les vitraux — ni orgues, ni forme fixe des prières, on voit apparaître des aspirations liturgiques, en certaines Eglises de France notamment, qui coïncidant avec le grand réveil liturgique au sein de l'Eglise catholique. Mais cela est encore très sporadique. Tout dépend de l'initiative du pasteur local. Dans l'ensemble, le culte presbytérien se réduit au sermon et à des prières laissées au choix du pasteur, enfin à des cantiques, choisis de même par l'officiant. Ce qu'il y a eu très longtemps de fondamental dans la discipline du presbytérianisme c'est « l'observation du sabbat », c'est-à-dire du *dimanche*. Rien de plus strict que ce point de discipline, comme si l'unique péché était la violation du repos dominical[2]. On a beaucoup reproché et on reproche encore, surtout en Ecosse, à l'Eglise presbytérienne, l'insistance avec laquelle on y enseigne l'obligation du repos dominical, et on y voit un relent de pharisaïsme, comme chez les contemporains de N.-S.

Les presbytériens sont de grands lecteurs de la Bible, d'intrépides ergoteurs, des gens d'une vertu un peu gourmée, au ton tranchant, à la ténacité invincible, au zèle parfois un peu ostentatoire et extérieur. Un protestant, A. de Mestral, a fait re-

[1] Cité par Claudio Jannet, *op. cit.*, p. 352.

[2] Lord Russell, grand prix Nobel récent de mathématiques, mais incrédule notoire, promenait à ce sujet une anecdote mordante. Il s'agissait d'une femme d'un certain monde qui, recevant un « client de passage », s'indignait de l'entendre siffloter, auprès du feu, et lui criait en colère : « Alors, vous croyez que je vais forniquer toute la nuit avec un homme qui ne sait pas respecter le sabbat, et qui siffle, un jour de sabbat, au coin du feu ! »... Charge piquante, mais significative !

marquer à leur sujet, « qu'ils aiment leur Eglise non comme une mère, mais comme une fille ». Ce n'est pas elle qui leur commande, mais c'est elle qui leur obéit et ils l'aiment pour ce qu'ils lui donnent non pour ce qu'ils en reçoivent.

V. — *Le Conseil international des Missions.* — Pour bien comprendre l'importance du mouvement missionnaire protestant actuel et l'immensité des ressources dont il dispose, il faut se souvenir de l'unification qui s'est produite, il y a 42 ans dans l'organisation des Missions protestantes. En 1910, se tenait à Edimbourg un Congrès général des Missions protestantes. Un chrétien d'Extrême-Orient y prit la parole à peu près dans les termes suivants :

« Vous nous avez apporté l'Evangile et nous vous en sommes reconnaissants. Mais laissez donc dans vos pays d'origine tous les *ismes* que vous cherchez à nous imposer. Nous n'avons que faire de votre anglicanisme, de votre luthéranisme, de votre presbytérianisme, de votre méthodisme ou de votre congrégationnalisme, En nous prêchant Jésus-Christ ne nous prêchez pas vos divisions. Ne nous prêchez que Jésus-Christ. »

Un des membres présents à ce Congrès, Christopher Brent, évêque épiscopalien de New-York-West, ancien missionnaire lui-même, fut si frappé de cette déclaration qu'il entreprit immédiatement une campagne d'idées dans ce sens. Ce fut l'un des aspects du « mouvement œcuménique » protestant, déclenché la même année dans le monde. Mais, en ce qui regarde les missions, on fonde un *Conseil international des Missions* et ce Conseil continue son action, en union très étroite avec le Conseil œcuménique des Eglises. Il est certain que le mouvement, dit œcuménique, est sollicité de plus en plus à prendre conscience de la tâche apostolique revenant aux Eglises chrétiennes dans les pays de mission.

Tout ce que nous pensons du « mouvement œcuménique » protestant, de son esprit, de son avenir, des espoirs que l'on peut fonder sur lui, des difficultés qu'il rencontrera sur la route de l'unité parfaite dans le Christ, nous pouvons le penser et le dire du *Conseil international des Missions*. C'est autour de l'Eglise catholique romaine, seule véritable Eglise de Jésus-Christ, que doit et pourra se faire l'unité dans la vérité à force de sainteté, de zèle, de science, de patience et de charité. La grande pensée du Christ : *ut sint unum omnes*, est en marche, mais l'heure de Dieu sonnera, quand il jugera que nous avons assez fait pour cela ! Il est certain qu'il existe, dans une large portion du protestantisme, un profond respect pour l'Eglise romaine, à l'heure actuelle, mais cela ne détruit pas l'*odium abominationis* qui existe chez d'autres, et l'indifférence énorme qui persiste dans la masse des chrétiens dissidents.

La *prière pour l'unité* reste pour tous les chrétiens l'un des grands devoirs de notre époque.

L. Cristiani.

LITURGIE

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Que pense l'*Ami* des innovations suivantes en matière de liturgie :

1° un prêtre demande aux fidèles assistant à sa messe de dire avec lui à haute voix « *Domine, non sum dignus* » après *Ecce Agnus Dei*. Cela est-il permis ?

2° Quand il dit sa messe, il dit à demi-voix les parties de la messe qui doivent se dire à voix basse, à tel point qu'on l'entend à trente mètres de l'autel.

3° A l'élévation, il laisse l'hostie et le calice dans ses mains plusieurs secondes pour les faire voir des fidèles.

4° Avant le *Pater*, il dit tout haut « *Omnis honor et gloria* » et ajoute aussitôt « *Per omnia sæcula...* » ; ensuite il fait la génuflexion et continue : « *Oremus, Præceptis...* ».

4° Peut-on porter une calotte noire sous la barrette ?

6° Est-il permis de revêtir le rochet sous l'aube ?

7° ...de faire ressortir son amict sur le dos de la chasuble, en forme de capuche ?

8° ...de se servir d'un coussin à la place du pupitre ?

9° ...d'utiliser une petite cuillère pour mettre l'eau dans le calice ?

10° ...de faire allumer par son servant le « cierge de l'élévation » qu'on éteint après la communion ?

11° ...d'exiger les « sonneries d'honneur » quand on célèbre à un autel latéral, pendant qu'une autre messe est célébrée au maitre autel ?

R. — Ad I. C'est à l'*Ordinaire*, et à lui seul, que la S. C. des Rites a permis de règlementer la messe dite dialoguée. Un simple prêtre doit se conformer, sur ce point comme sur les autres, aux directives de son évêque, et ne pas se laisser guider par ses sentiments et ses appréciations personnels. L'*Ami* a déjà dit un mot du « *Domine, non sum dignus* » récité à haute voix par les fidèles (1949, p. 702).

Certes, après l'*Ecce Agnus Dei*, ces paroles ne concernent *que* les communiants. Mais, dans la discipline actuelle, le prêtre doit les redire, *au nom des fidèles*, avant de leur distribuer la sainte communion. Certains ont voulu que ces derniers expriment, eux aussi, en même temps que le prêtre et à haute voix, leurs sentiments d'humilité en employant les paroles du centurion ; ils se basent, pour cela, sur le Rituel (Tit. IV, c. IV, n° 19), à l'endroit de la communion des malades. Si le Rituel propose à ces derniers de réciter cette prière, au moins une fois, ce doit être « *submissa voce* ». En tout cas, un prêtre n'a pas à prendre, de lui-même, une telle initiative.

Ad II. — Les rubriques générales du Missel (Tit. XVI, n° 2) précisent que les paroles que le prêtre prononce à voix basse ne doivent pas être entendues des assistants : « Quæ vero secreto dicenda sunt, ita pronuntiet ut ipsemet se audiat et a circumstantibus non audiatur ». Ici encore, l'Eglise décide souverainement, et, à l'autel, le célébrant ne doit pas se laisser guider par son jugement personnel. Des paroles entendues à trente mètres de l'autel ne sont pas précisément prononcées à voix basse, pas même à demi-voix. Noldin (n° 216) estime qu'il y a là, pour le prêtre, matière à faute grave : « Qui magnam canonis partem voce valde

elata... pronuntiat... graviter peccat. Ratio est quia notabiliter lædit rubricam præceptivam ».

Ad III. — Si on élève l'hostie et le calice après leur consécration respective, c'est pour qu'ils soient vus et adorés des fidèles (cf. *Ritus*..., Tit. VIII, n[os] 5 et 7). Il est nécessaire de procéder lentement, tant pour éviter les accidents et par respect envers Notre-Seigneur que pour assurer aux assistants la possibilité de voir. On peut même tenir les Saintes Espèces élevées pendant un *court* instant, qui n'est minuté, cela va de soi, ni par les rubriques, ni par les auteurs. Un arrêt prolongé (5 à 6 secondes) paraît un peu exagéré, surtout si les fidèles sont prévenus par la clochette et si le célébrant procède lentement, comme nous l'avons dit.

Ad IV. — A la fin du canon, les mots « *Omnis honor et gloria* » doivent se dire à voix *basse*. Le prêtre dépose ensuite l'hostie sur le corporal, se frotte légèrement, si c'est nécessaire, les extrémités des pouces et index au-dessus du calice, qu'il recouvre de la pale, puis il fait la génuflexion. Ce n'est qu'après s'être relevé qu'il prononce à voix *haute* : « *Per omnia sæcula sæculorum* », en tenant les mains étendues sur le corporal (*Ritus*..., Tit. IX, n° 3 ; X, n° 1). Les rubriques du canon ne disent pas autre chose. La façon de procéder indiquée dans la question est donc fautive.

Un prêtre ne doit pas oublier que, lorsqu'il est à l'autel, il doit s'appliquer avec une piété et un soin tout particuliers à observer les rubriques du Missel. L'Eglise lui en fait un ordre formel (cf. *Ritus*..., et canon 818). Ses opinions personnelles sur tel ou tel point doivent céder le pas à la volonté clairement manifestée de l'Eglise ; l'intérêt supérieur l'exige. S'il en était autrement, il en résulterait une confusion importante au grand dam de la piété du prêtre et de celle des fidèles. Ces derniers, d'ailleurs, remarquent facilement les défauts du célébrant et les fautes qu'il commet à l'autel. Ils en sont toujours peinés, quelquefois malédifiés.

Ad IV. — L'usage de la calotte est lié, en principe, à celui de la mitre (il semble que primitivement elle ait eu pour objet de préserver la mitre des sueurs de la tête). Insigne pontifical, la calotte est réservée, de droit commun, aux cardinaux, aux évêques, aux abbés ayant reçu la bénédiction (can. 811, § 2) et aux prélats *nullius* (can. 325). Certains autres prélats (les vicaires et préfets apostoliques n'ayant pas le caractère épiscopal, les protonotaires apostoliques participants, surnuméraires, *ad instar*) peuvent avoir la calotte *noire*, mais seulement sous la mitre, donc quand ils officient pontificalement (*Motu proprio* du B. Pie X, *Inter multiplices*, du 21 février 1905, n° 6, 27, 47). Les autres prélats, à fortiori les simples prêtres, ne peuvent porter la calotte noire sous la barrette qu'en vertu d'un indult spécial.

Dans les missels antérieurs à l'édition typique de 1920, après les bulles de S. Pie V, de Clément VIII et d'Urbain VIII, se trouvait un extrait de certains décrets de la S. C. des Rites où l'on pouvait lire : « Nemo audeat uti pileolo in celebratione missarum sine expressa licentia Sedis Apostolicæ, non obstante quacumque contraria consuetudine. Item prohibetur usus rochetti, exceptis tamen quibus de jure competit... »

Conclusion : porter la calotte sous la barrette est contraire aux règles et constitue une fantaisie inadmissible.

Il est évident que nous avons envisagé ici la calotte en tant qu'ornement liturgique. Un prêtre qui s'en servirait habituellement devrait la quitter *avant* de prendre l'amict.

Ad VI. — Nous venons de voir que seuls ceux qui y ont droit peuvent porter le *rochet* sous l'amict. Le *Ritus* (Tit. I, n° 2) le spécifie également et précise que les autres prêtres se revêtent des ornements sur le surplis, « si commode haberi possit, alioquin sine eo super vestes communes ».

Ad VII. — Voir ce qui est dit dans l'*Ami* du 27 mars dernier, p. 204.

Ad VIII. — Les rubriques générales (Tit. XX) ne prévoient qu'un *coussin* pour y placer le missel pendant la messe (in cornu epistolæ, cussinus supponendus missali). Le Cérémonial des évêques (livre I, ch. XII, n° 15) permet, au choix, le coussin ou le *pupitre* : « Libri... Missalis, Evangeliorum, epistolarum, tecti serico ejusdem coloris quo cetera paramenta, cum pulvino ex eodem serico et colore, *vel parvo legile* argenteo, aut ligneo affabre tamen elaborato ». Une coutume déjà ancienne a substitué presque partout le pupitre au coussin.

Ad IX. — Le 7 décembre 1850, la S. C. des Rites, consultée sur l'usage de la cuiller pour verser l'eau dans le calice, avait répondu : « *Servandam esse rubricam* ». Huit ans plus tard, le 6 août 1858, l'archevêque de Baltimore demanda à la même Congrégation si la réponse de 1850 signifiait que l'usage de la cuiller était prohibé, la rubrique ne parlant aucunement de la façon de verser l'eau dans le calice. La S. C. répondit : « *Negative, seu usum parvi cochlearis non esse prohibitum* » (n° 3064, ad 4).

De fait, certaines églises se servaient autrefois d'une petite cuiller pour prendre l'eau et la verser dans le calice, usage en vigueur, encore aujourd'hui, dans plusieurs régions et chez les Chartreux : Capit cochlear, et unam aut duas aquæ guttas infundit » (*Ordinarium Cartusianum*, c. 32, n° 10, cité par le *Dict. des cérémonies et rites sacrés* de Boissonnet, au mot *Oblation*, col. 776). Il est loisible à tout prêtre — et particulièrement à un abstème — de se servir d'une petite cuiller, avec laquelle il mesurera la quantité d'eau à mettre dans le calice plus sûrement qu'il ne le ferait en la versant directement avec la burette. Stercky, dans son commentaire du *Ritus*, donne (*passim*) les indications suivantes :

En préparant son calice, le prêtre mettra la cuiller directement sur le purificatoire, sous la patène. A l'offertoire, il la déposera sur l'autel avant d'essuyer le calice ; après avoir fait le signe de la croix sur l'eau, il en prendra un peu avec la cuiller qu'il essuiera ensuite avec le purificatoire et déposera près du voile du calice. En rangeant ce dernier, après les ablutions, il remettra la cuiller sur le purificatoire [1].

[1] Si l'on peut se servir d'une cuiller, nous croyons, par contre, qu'il ne convient pas d'employer un compte-gouttes pour verser l'eau dans le calice, comme l'usage, nous a-t-on assuré, tend à s'établir dans certaines régions.